UNA STORIA DELLA FILOSOFIA IN BREVE

ROSANNA FESTA

Le domande della filosofia matematica del XXI° secolo riguardano la tecnologia, la fisica quantistica, la genetica e la biologia e l'astrofisica. La fisica moderna, secondo Leibniz, si è schierata contro Cartesio diventando fisica monadologica. In una prima fase, dicono i libri di storia della filosofia, Leibniz fa propria la visione atomistica e corpuscolare di Gassendi: gli enti non sono costituiti da materia e forma, ma da corpuscoli quantitativamente definibili. Data l'irriducibilità della fisica, l'Illuminismo francese apre nuove porte alla visione della scienza e della fisica e di tutte le altre scienze con l'Enciclopedia, anche Voltaire coi suoi racconti filosofici è alla ricerca del filo che lega le culture straniere con quella europea e mitteleuropea che deve ssere di norma scientifico; Montesquieu parla della repubblica, la monarchia e il dispotismo, D'Alembert fa una mappa "per orientarsi nel labirinto del sapere".Di qui l'incomprensibilità ultima della semiotica e della gnoseologia. Anche la denotazione fregiana segue il programma dei Lumi dell'Illuminismo francese e l'analisi sistematica si identifica con la logica dei predicati. Il cammino hamiltoniano è molto moderno per questo, che trascende i concetti kantiani di criticismo, rivoluzione copernicana e termine del trascendentale. I problemi della fisica classica hanno seguito i principi di Hume, mentre Einstein (anche rispetto a Galileo) l'Illuminismo tedesco. Questo si traduce nei meccanismo di reazione come quello di Beccaria e quello dei dogmi, che apre al giurisdizionalismo alla francese. Tuttavia noi possiamo utlizzare l'operazionismo perché è esposizione trascendentale. La natura sensibile della filosofia si fa ancora discutere nel modello standard della fisica e la sensibilità kantiana negli insiemi di Cantor: un primo passa verso la logica matematica dei sistemi complessi. Oppure quella logica di adattarsi a delle macchine che è la logica degli enunciati. Tutto secondo il senso di ragionevolezza, che è rappresentato dal problema di Molyneux: esistono le idee innate o le conoscenze derivano dall'esperienza? Esiste uno "stadio zero" della conoscenza? Si veda, a proposito, l'interpretazione dell'etica di Kant nel giudizio di tre filosofi del nostro tempo: Popper, Jasper, ed Horkheimer.

1 Contro Cartesio: la fisica monadologica

La formazione e la polemica anticartesiana

Pensatore dai molteplici interessi, Leibniz ha una peculiare collocazione tra i grandi autori della filosofia moderna. Nella filosofia naturale assume una posizione mediatrice e conciliatrice tra i *philosophi novi* (Bacone, Cartesio, Galilei, Hobbes) e la tradizione scolastica. Nelle discipline logiche e matematiche si misura su un piano di parità e di assoluta originalità con i maggiori scienziati del tempo, come Newton. In metafisica dialoga con Arnauld e Malebranche e si contrappone a Cartesio e Spinoza. In teologia riprende con originalità l'argomento ontologico, ma affronta anche temi antichi e radicali come quello dell'origine del male. Lo si è definito il **filosofo dell'armonia**, per la tendenza a ricercare gli elementi di verità e i punti di contatto tra gli opposti sistemi, piuttosto che quelli di diversità (secondo un'idea propria e originale di *philosophia perennis*). In realtà, è stato un pensatore tormentato, che non ci ha lasciato un sistema organico e compiuto, e che, nella vecchiaia, accusava di ciò la eccessiva "distrazione" provocata dalle sue innumerevoli occupazioni, che lo avevano indotto a coltivare gli studi filosofici in una sorta di nobile e geniale dilettantismo.

La formazione di Leibniz

Come scrive in una lettera indirizzata nel 1669 a Jakob Thomasius, suo insegnante all'università di Lipsia, Leibniz si propone fin dalle origini di conciliare **Aristotele** con i **moderni**, interpretandone i concetti metafisici di «materia, forma e mutamento» in termini geometrici, ossia come «grandezza, figura e movimento». Rispetto a tale programma, i soggiorni parigino e londinese (1672-76) segnano indubbiamente un progresso. A Parigi Leibniz studia gli scritti di Cartesio; stringe amicizia con matematici insigni come Huygens, che si occupa personalmente della sua formazione matematica; tramite Arnauld entra in rapporti con la cerchia giansenista e studia i manoscritti matematici di Pascal, che saranno di fondamentale importanza nella soluzione dei problemi del calcolo infinitesimale. A Londra entra in contatto con gli ambienti raccolti attorno alla Royal Society, in cui viene accolto come membro, ampliando notevolmente le sue conoscenze scientifiche e le sue relazioni. Di ritorno a Parigi, incontra Malebranche, al quale espone i suoi dubbi sull'identificazione cartesiana della sostanza corporea con l'estensione. Gli studi scientifici e matematici contribuiscono a far maturare in lui un **anticartesianesimo** consapevole, che prende il posto dei precedenti tentativi di conciliare ecletticamente la metafisica aristotelica con la moderna filosofia naturale.

Contro il meccanicismo

In una prima fase, egli fa propria la visione atomistica e corpuscolare di Gassendi: gli enti non sono costituiti da materia e forma, ma da corpuscoli quantitativamente definibili. Pur concordando con il meccanicismo nell'ammettere che, per concepire le proprietà dei corpi, si debba ricorrere solo a grandezza, figura e movimento, Leibniz se ne distanzia però nel ritenere che la spiegazione ultima del **moto** non vada ricercata in un principio a sua volta corporeo, ma rinvii all'intervento di una mente incorporea, ossia a un **principio spirituale**. In seguito, lo studio della dinamica, congiunto alle riflessioni suggeritegli dai primi approfondimenti del calcolo infinitesimale, lo persuade della **falsità del meccanicismo** o, per meglio dire, della sua carente fondazione metafisica. Pubblicando sugli "Acta Eruditorum" nel 1679 la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, Leibniz mostra di possedere ormai i principi della dinamica moderna. La differenza essenziale rispetto a Cartesio sta nel concepire il movimento non come una modificazione estrinseca – un mero accidente dell'estensione – bensì come una proprietà intrinseca dei corpi, come l'effetto di un *conatus*, ossia di un'**attività originaria della sostanza**.

Il vitalismo

Una diversa suggestione, che contribuisce anch'essa al superamento della concezione meccanicistica del mondo naturale propria di Cartesio, proviene a Leibniz dallo studio della **biologia**. Fin dal 1672 egli prende parte alla polemica suscitata dalla pubblicazione, sul "Journal des Savants", della rivoluzionaria ipotesi biologica di Theodor Kerckring, secondo cui l'uomo si for-

L'errore memorabile di Cartesio

Leibniz perviene alla conclusione che non l'estensione geometrica, bensì il *conatus* della monade spirituale sia a fondamento della natura sostanziale della materia, dimostrando l'errore di calcolo in cui era incorso Cartesio. Questi aveva sostenuto che, nell'urto fra due corpi, la quantità di movimento (il prodotto delle masse per le velocità: $m \cdot v$) rimane costante; mentre a restare costante è quella che Leibniz definisce come la **forza viva** ($m \cdot v^2$: un concetto analogo a quello di **energia cinetica** dell'odierna fisica). Nell'esempio dinamico da lui proposto, Leibniz suppone infatti: 1. che un corpo, cadendo da una certa altezza, acquisti la forza sufficiente per risalirvi, «se la direzione del suo moto lo comporti, a meno che non vi sia qualche impedimento» (come per esempio il pendolo); 2. che occorra altrettanta forza «per sollevare un corpo *a* di 1 libbra, all'altezza di 4 tese, quanta ne occorre per sollevare un corpo *b* di 4 libbre, all'altezza di 1 tesa» (*Discorso di metafisica*, 1686). Lasciando cadere i due corpi dalle rispettive altezze, si può osservare che la velocità acquisita nella caduta da *a* è doppia di quella di *b*, sebbene l'altezza sia quadrupla. La quantità di movimento dei due corpi è dunque diversa (in *a* è la metà che in *b*), mentre è identica la forza acquisita nella caduta, pari a quella necessaria a riportarli nelle posizioni di partenza. Se la quantità di movimento e la forza viva sono entità fisiche diverse, Leibniz ne deduce che la materia non è riducibile a estensione, con ciò delegittimando la pretesa cartesiana di ridurre le leggi della dinamica a quelle della geometria. Procedendo su questa via, Leibniz perviene a "desostanzializzare" la nozione di spazio: esso non corrisponde più (come neppure il tempo, a esso legato nelle leggi della dinamica) alla sostanza – ossia alla realtà vera e permanente – dei corpi, ma è solo un fenomeno vero, un'apparenza dotata cioè di un'oggettività sufficiente a distinguerla dall'illusione, ma non per questo meno relativa di ogni altra apparenza (in ciò esso è paragonabile all'arcobaleno, la cui "realtà" è costituita dalle gocce d'acqua in sospensione, che rifrangono la luce solare). Su questo punto egli avrà in seguito una celebre polemica con il newtoniano Samuel Clarke.

merebbe a partire da un uovo. Tale ipotesi andava contro l'antico pregiudizio della nascita del vivente da una materia puramente inanimata. Egli si schiera subito a favore di questa diversa **ipotesi vitalistica**, utilizzandola nella polemica contro il meccanicismo cartesiano e la sua rigida distinzione di *res cogitans* e *res extensa*. Alla visione cartesiana di una "trasmigrazione" dell'anima nei diversi corpi-macchine, Leibniz sostituisce l'idea di una perenne **metamorfosi organica**, che rende relativa e non più assoluta la distinzione tra "vivo" e "morto", tra "animato" e "inanimato", riconducendola a una differenza di punti di vista: dal "grande" della visione normale e geometrica all'"infinitamente piccolo" dell'**osservazione microscopica** propria della biologia.

Meccanicismo e finalismo insieme

Il risultato convergente di queste e di numerose altre osservazioni lo conduce a relativizzare le pretese della grandiosa costruzione del meccanicismo cartesiano. In una celebre lettera a Malebranche, scritta nel 1679, Leibniz arriva a dire di Cartesio: «Presto si dimenticherà l'intero romanzo di fisica che ci ha dato!». Era il giudizio che su di lui avevano già espresso matematici come Huygens; ma in Leibniz esso si accompagna a una diversa consapevolezza filosofica. Occorre recuperare, nella visione della realtà fisica, un elemento di dinamicità e interno **finalismo**, che gli sembra poter essere garantito soltanto dall'inserimento dei risultati dell'osservazione scientifica entro una più vasta cornice metafisica. Essa potrà recuperare anche concetti della scolastica – come la nozione aristotelica di entelechia – non più assunti come principi di spiegazione scientifica, bensì utilizzati come elementi di una più ampia integrazione razionale o interpretazione filosofica dei risultati delle scienze. **Meccanicismo** e **finalismo** non sono concepiti da Leibniz come spiegazioni opposte ed escludentisi del medesimo ordine di realtà, ma come due punti di vista **entrambi veri**, in quanto riferiti rispettivamente al piano più superficiale degli effetti (i **fenomeni corporei**) e a quello più profondo delle cause (gli **spiriti agenti**). Il concetto, cui Leibniz affida il compito di attuare tale conciliazione, è quello celebre di sostanza individuale o **monade**.

Sintesi

Voltaire e la lotta in difesa dei Lumi Più che gli elementi strettamente filosofici, è la battaglia culturale e politica a fare di Voltaire (1694-1778) il "campione" dei Lumi. Divulgatore, in ambito filosofico, della lezione di Bacone, dell'empirismo inglese e della scienza newtoniana, Voltaire conduce la sua multiforme opera – trattati, tragedie, racconti filosofici, *pamphlet* – a sostegno di una razionalità laica, consapevole dei propri limiti, ma intransigente sia nei confronti delle costruzioni metafisiche (si ricordi la polemica contro l'ottimismo metafisico condotta nel *Candido*) sia, soprattutto, verso ogni fanatismo religioso, da lui considerato conseguenza pressoché inevitabile del cristallizzarsi nei dogmi e nei riti delle religioni "positive" di quella "religione naturale" che la ragione ci indica. Da questa visione nasce anche la posizione politica di Voltaire, fautore di un assolutismo "illuminato" capace di riformare la società riducendo il privilegio e favorendo la tolleranza.

Montesquieu e la riforma della società Accomuna uno dei grandi padri dei Lumi, Charles Louis Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), e gli economisti della fisiocrazia un analogo pragmatico interesse per una riforma della società che abbia come suo faro la difesa e l'affermazione delle libertà individuali. Nella sua opera fondamentale, *Lo spirito delle leggi*, Montesquieu non solo getta i fondamenti delle scienze sociali, sostenendo che popoli e civiltà vanno studiati attraverso un metodo comparativo che ne metta in luce le strutture fondamentali, ma teorizza anche una visione del liberalismo destinata a grande fortuna. Posto che il vero grande nemico di ogni sistema politico razionale è il dispotismo, allora la miglior forma di governo deve essere cercata in una monarchia che temperi il potere del sovrano con due fondamentali contrappesi istituzionali: la divisione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario), necessaria a favorirne il reciproco controllo, e l'indipendenza della magistratura.

La fisiocrazia Rispetto al mercantilismo, teoria economica dominante nell'età dell'assolutismo, la fisiocrazia rappresenta una svolta importante per almeno due aspetti. In primo luogo, se il mercantilismo considerava data la ricchezza globale e quindi puntava la sua attenzione sul momento dello scambio, i fisiocrati considerano la produzione, in particolare quella agricola, come luogo di formazione e accrescimento della ricchezza, o prodotto netto. In secondo luogo, se il mercantilismo suggeriva politiche economiche protezioniste a difesa della ricchezza nazionale, i fisiocrati sostengono la necessità di favorire in ogni modo il libero scambio e la concorrenza, unici strumenti per lasciare il mercato libero di allocare le risorse in un modo che non potrà che essere ottimale, perché fondato sul libero corso delle leggi naturali.

L'Encyclopédie Vero monumento dei Lumi, l'*Encyclopédie* di Denis Diderot (1713-84) e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-83) costituisce la massima impresa culturale ed editoriale del Settecento francese. Impostando e realizzando, nonostante le opposizioni della censura, una grande sintesi del sapere universale, gli enciclopedisti hanno modo di affermare due principi culturali e filosofici di grande importanza: il primo, che il sapere ha senso in quanto rivolto al miglioramento della società, e che quindi deve cadere la distinzione tra metafisica e filosofia da un lato, scienza e tecnica dall'altro, tradizionalmente risolta in una subordinazione delle seconde alle prime; inoltre, che il sapere non si ricostruisce e non si elabora con "spirito di sistema", cioè a partire da una totalità dedotta da principi universali, ma con "spirito sistematico", cioè indagando le singole scienze con la capacità di connetterne i principi e i risultati in una visione di insieme.

Influenzato da Locke e da Bacone, Diderot in campo gnoseologico esprime una concezione di tipo empirista, che rifiuta il modello meccanicista dominante nel Settecento e contesta il ruolo primario della matematica, che giudica un sapere astratto e rigido, cui oppone un metodo scientifico flessibile, concreto e aperto alle ipotesi e alle congetture, sul modello del naturalismo di Buffon e Maupertuis. Di contro al sensismo di Condillac, Diderot rivaluta la lockeana facoltà della riflessione, un "senso interno" che non dipende dalle sensazioni e che interviene a organizzare e unificare le percezioni trasformandole in idee dell'intelletto. Sul piano politico, la parabola di Diderot va dal riformismo moderato degli inizi agli esiti radicali dell'età matura. Costante del suo pensiero è tuttavia la critica dell'assolutismo e del dispotismo, cui unisce negli ultimi anni la sfiducia nei confronti dell'assolutismo illuminato.

TESTI L'Illuminismo francese

1. Voltaire
Due racconti filosofici

da *Storia di un buon brahmano* - *Avventure della memoria*

I due brevi racconti filosofici sono esemplari, prima ancora che per i contenuti, per la scrittura filosofica, intessuta di arguta leggerezza e spirito polemico. Il primo, *Storia di un buon brahmano* (*Histoire d'un bon bramin*, 1761) è una sorta di parabola "da salotto" – e infatti fu inviato come lettera a Mme du Deffand – che ci consegna un Voltaire tutt'altro che animato da quel "fanatismo della ragione" che spesso gli fu rimproverato. Il secondo, *Avventura della memoria* (*Aventure de la mémoire*, 1775) è un'allegoria in difesa di una gnoseologia empiristica, ma anche una satira della dotta e presuntuosa accademia del suo tempo.

Storia di un buon brahmano

Incontrai nei miei viaggi un vecchio brahmano,[1] uomo molto saggio, pieno di spirito e sapientissimo; per di più, era ricco e, pertanto, era ancora più saggio; poiché, non mancando di nulla, non aveva bisogno di imbrogliare nessuno. La sua famiglia era molto ben governata da tre belle donne che si adoperavano a piacergli; e, quando non si divertiva con le sue donne, impiegava il suo tempo a filosofare.

Vicino a casa sua, che era bella, adorna e circondata da incantevoli giardini, abitava una vecchia indiana, bigotta, imbecille, e abbastanza povera.

Il brahmano mi disse un giorno: "Vorrei non essere mai nato". Gli chiesi perché. Mi rispose: "Studio da quarant'anni e sono quarant'anni persi; insegno agli altri e ignoro tutto: questa condizione produce nel mio animo tanta umiliazione e disgusto che la vita mi è insopportabile. Sono nato, vivo nel tempo, e non so che cosa è il tempo; mi trovo in un punto tra due eternità, come dicono i nostri saggi, e non ho alcuna idea dell'eternità. Sono composto di materia; penso, e non ho mai potuto capire in che modo sia prodot-

1. Un bramino, sapiente induista.

TESTI

L'Illuminismo francese

1. Voltaire
Due racconti filosofici

da *Storia di un buon brahmano - Avventure della memoria*

I due brevi racconti filosofici sono esemplari, prima ancora che per i contenuti, per la scrittura filosofica, intessuta di arguta leggerezza e spirito polemico. Il primo, *Storia di un buon brahmano* (*Histoire d'un bon bramin*, 1761) è una sorta di parabola "da salotto" – e infatti fu inviato come lettera a Mme du Deffand – che ci consegna un Voltaire tutt'altro che animato da quel "fanatismo della ragione" che spesso gli fu rimproverato. Il secondo, *Avventura della memoria* (*Aventure de la mémoire*, 1775) è un'allegoria in difesa di una gnoseologia empiristica, ma anche una satira della dotta e presuntuosa accademia del suo tempo.

Storia di un buon brahmano

Incontrai nei miei viaggi un vecchio brahmano,[1] uomo molto saggio, pieno di spirito e sapientissimo; per di più, era ricco e, pertanto, era ancora più saggio; poiché, non mancando di nulla, non aveva bisogno di imbrogliare nessuno. La sua famiglia era molto ben governata da tre belle donne che si adoperavano a piacergli; e, quando non si divertiva con le sue donne, impiegava il suo tempo a filosofare.

Vicino a casa sua, che era bella, adorna e circondata da incantevoli giardini, abitava una vecchia indiana, bigotta, imbecille, e abbastanza povera.

Il brahmano mi disse un giorno: "Vorrei non essere mai nato". Gli chiesi perché. Mi rispose: "Studio da quarant'anni e sono quarant'anni persi; insegno agli altri e ignoro tutto: questa condizione produce nel mio animo tanta umiliazione e disgusto che la vita mi è insopportabile. Sono nato, vivo nel tempo, e non so che cosa è il tempo; mi trovo in un punto tra due eternità, come dicono i nostri saggi, e non ho alcuna idea dell'eternità. Sono composto di materia; penso, e non ho mai potuto capire in che modo sia prodot-

1. Un bramino, sapiente induista.

to il pensiero; ignoro se il mio intelletto sia in me una semplice facoltà, come quella di camminare, di digerire, e se io pensi con la mia testa come prendo con le mie mani. Non solo mi è ignoto il principio del mio pensiero, ma mi è ugualmente nascosto il principio dei miei movimenti: non so perché esisto. Eppure ogni giorno mi si pongono domande su tutti questi punti: bisogna rispondere; non ho nulla di buono da dire; parlo molto, e rimango confuso e vergognoso di me stesso dopo aver parlato.

"È molto peggio quando mi chiedono se Brahma è stato prodotto da Vishnu, o se sono entrambi eterni. Dio mi è testimone che non ne so nulla, e lo si capisce bene dalle mie risposte. 'Ah! Reverendo padre,' mi si chiede, 'spiegateci come mai il male inonda tutta la terra.' Io sono tanto in pena quanto quelli che mi fanno questa domanda: dico loro talvolta che tutto è il meglio del mondo; ma quelli che sono stati rovinati e mutilati in guerra non ci credono affatto, e io lo stesso; mi ritiro a casa sopraffatto dalla mia curiosità e ignoranza. Leggo i nostri libri antichi, ed essi raddoppiano le mie tenebre. Parlo ai miei compagni: gli uni mi rispondono che bisogna godere la vita e infischiarsene degli uomini; gli altri credono di sapere qualcosa, e si perdono in idee stravaganti; tutto accresce il sentimento doloroso che provo. Talvolta sono sul punto di cadere nella disperazione, quando penso che dopo tutte le mie ricerche non so né da dove vengo, né ciò che sono, né dove andrò, né quel che diventerò."

Lo stato di quel buon uomo mi fece veramente pena: nessuno era né più ragionevole né in miglior buona fede di lui. Compresi che tanto più era infelice quanti più lumi aveva nell'intelletto e sensibilità nel cuore.

Lo stesso giorno vidi la vecchia che abitava nelle sue vicinanze: le chiesi se fosse mai stata afflitta per non sapere com'era fatta la sua anima. Non comprese nemmeno la mia domanda: non aveva mai riflettuto un solo momento della sua vita su uno soltanto dei punti che tormentavano il brahmano; credeva alle metamorfosi di Vishnu con tutto il cuore e, a condizione di poter avere talvolta dell'acqua del Gange per lavarsi, si credeva la più felice delle donne.

Colpito dalla felicità di quella povera creatura, tornai dal mio filosofo, e gli dissi: "Non vi vergognate di essere infelice, quando accanto a voi avete un vecchio automa, che non pensa a niente, e che vive contento?". "Avete ragione," mi rispose, "mi sono detto cento volte che sarei felice se fossi sciocco quanto la mia vicina, eppure non vorrei una tale felicità."

Questa risposta del mio brahmano mi fece maggiore impressione di tutto il resto; esaminai me stesso, e vidi che in effetti non avrei voluto essere felice a patto di essere imbecille.

Proposi la questione a dei filosofi, e furono del mio avviso. "Eppure vi è," dicevo, "una furiosa contraddizione in questo modo di pensare: perché infine di cosa si tratta? Di essere felici. Che importa avere dello spirito o essere sciocco? Vi è ben di più: quelli che sono contenti dell'esser loro sono ben certi di essere contenti; coloro che ragionano non sono così certi di ragionare bene." "È dunque chiaro," dicevo, "che bisognerebbe scegliere di non avere il senso comune, per poco che questo senso comune contribuisca al nostro malessere." Tutti furono d'accordo con me, eppure non trovai nessuno che volesse accettare il patto di diventare imbecille per diventare contento. Da ciò conclusi che, se teniamo conto della felicità, teniamo ancora più conto della ragione.

Ma, dopo avervi riflettuto, pare che preferire la ragione alla felicità significhi essere molto insensati. Come si può dunque spiegare questa contraddizione? Come tutte le altre. Vi è di che discuterne a lungo.

Avventura della memoria

Il genere umano pensante, cioè la centomillesima parte del genere umano tutt'al più, aveva a lungo creduto, o almeno aveva spesso ripetuto che noi non abbiamo idee se non attraverso i sensi, e che la memoria è il solo strumento grazie al quale possiamo congiungere due idee e due parole.

Per questo Giove, rappresentando la natura, si innamorò di Mnemosine, dea della memoria, dal primo momento in cui la vide; e da questo matrimonio nacquero le nove muse, inventrici di tutte le arti.

Questo dogma, su cui si fondano tutte le nostre conoscenze, fu accolto universalmente e anche la Nonsobre[2] lo accolse non appena fu nata, per quanto fosse una verità.

Qualche tempo dopo venne un argomentatore, mezzo geometra, mezzo chimerico,[3] ad argomentare contro i cinque sensi e contro la memoria; e disse al piccolo numero del genere umano pensante: "Vi siete sbagliati fino a oggi, perché i vostri sensi sono inutili, perché le idee sono innate in voi prima che alcun vostro senso possa agire, perché avevate tutte le nozioni necessarie quando veniste al mondo; voi sapevate tutto senza avere mai sentito niente; tutte le vostre idee, nate con voi, erano presenti alla vostra intelligenza, chiamata *anima*, senza l'aiuto della memoria. Questa memoria non serve a nulla".

La Nonsobre condannò tale proposizione, non perché era ridicola, ma perché era nuova: tuttavia, quando in seguito un inglese[4] si fu messo a provare, e anche lungamente, che non vi erano idee innate, che nulla era più necessario dei cinque sensi, che la memoria serviva molto a ricordare le cose ricevute dai cinque sensi, essa condannò i suoi propri sentimenti, perché erano diventati quelli di un inglese. Di conseguenza ordinò al genere umano di credere ormai nelle idee innate, e di non credere più ai cinque sensi e alla memoria. Il genere umano, invece di obbedire, si fece beffe della Nonsobre, la quale andò talmente in collera che volle fare bruciare un filosofo.[5] Perché questo filosofo aveva detto che è impossibile avere un'idea completa di un formaggio a meno di non averne visto e di non averne mangiato; e addirittura lo scellerato osò sostenere che gli uomini e le donne non avrebbero mai potuto lavorare agli arazzi se non avessero avuto aghi e dita per infilarli.

I liolistoi[6] si riunirono alla Nonsobre per la prima volta in vita loro, e i segianisti,[7] nemici mortali dei liolistoi, si unirono per un momento a loro. Chiamarono in aiuto gli antichi dicasterici,[8] che erano gran filosofi; e tutti insieme, prima di morire, proscrissero la memoria e i cinque sensi, e l'autore che aveva parlato bene di queste sei cose. [...]

Le muse, che da cento anni avevano singolarmente favorito il paese per lungo tempo barbaro in cui si svolgeva questa scena, furono estremamente scandalizzate; amavano teneramente Memoria o Mnemosine loro madre, a cui queste nove figlie sono debitrici di tutto quanto sanno. L'ingratitudine degli uomini le irritò. Non fecero satire contro gli antichi dicasterici, i liolistoi, i segianisti e la Nonsobre, perché le satire non correggono nessuno, irritano gli sciocchi, e li rendono ancora più cattivi. Esse immaginarono un modo per illuminarli punendoli. Gli uomini avevano bestemmiato la memoria; le muse levarono loro questo dono degli dei, affinché imparassero una buona volta che cosa si è senza il suo aiuto.

Accadde dunque che nel mezzo di una bella notte tutti i cervelli si appesantirono, in modo che l'indomani mattina tutti si risvegliarono senza avere il minimo ricordo del passato. Alcuni dicasterici, che erano a letto con le mogli, vollero avvicinarsi a loro per una rimanenza di istinto indipendente dalla memoria. Le mogli, che hanno avuto solo molto raramente l'istinto di abbracciare i mariti, respinsero con asprezza le loro disgustose carezze. I mariti si irritarono, le mogli gridarono, e la maggior parte delle coppie vennero alle mani. I signori, trovando un berretto quadrato, se ne servirono per certi bisogni che non si soddisfano né con la memoria né con il buon senso. Le signore utilizzarono i vasi della loro toeletta per i medesimi usi. I domestici, non ricordandosi più dell'accordo fatto con i loro padroni, entrarono nelle loro stanze senza sapere dove fossero; ma, dato che l'uomo è nato curioso, aprirono tutti i cassetti; e dato che l'uomo ama naturalmente lo splendore del-

2. Anagramma di Sorbonne, Sorbona, l'antica università di Parigi.
3. Si riferisce a Cartesio.
4. John Locke.
5. Allude probabilmente a Helvétius, la cui opera *De l'ésprit* fu condannata dalla Sorbona e dal parlamento di Parigi.
6. Anagramma di loiolisti, i gesuiti, seguaci di sant'Ignazio di Loyola.
7. Anagramma di giansenisti.
8. I membri del parlamento che in Francia, ricordiamolo, era un tribunale.

l'argento e dell'oro, senza avere per questo bisogno di memoria, presero tutto ciò che capitò loro sotto mano. I padroni vollero gridare al ladro; ma essendo l'idea di ladro uscita dal loro cervello, la parola non poté arrivare alla loro lingua. Ognuno avendo dimenticato il proprio idioma articolava suoni informi. Era molto peggio che a Babele, dove ognuno inventava sul momento una nuova lingua. Il sentimento per le belle donne, innato nel senso dei giovani servitori, agì così potentemente che questi insolenti si gettarono sconsideratamente sulle prime donne o ragazze che trovarono, sia ostesse, sia presidentesse; e queste, non ricordando più le lezioni di pudore, li lasciarono fare in tutta libertà.

Si dovette cenare; nessuno sapeva più come ci si dovesse comportare. Nessuno era stato al mercato né per vendere né per comperare. I domestici avevano preso gli abiti dei padroni, e i padroni quelli dei domestici. Tutti si guardavano con occhi inebetiti. Chi aveva più ingegno nel procurarsi il necessario (ed era la gente del popolo) trovò un poco da vivere: gli altri ne rimasero totalmente privi. Il primo presidente, l'arcivescovo andavano tutti nudi, e i loro palafrenieri erano gli uni in vesti rosse, gli altri in dalmatica:[9] tutto era confuso, tutto stava per perire di miseria e di fame per mancanza di reciproca comprensione.

Nel giro di qualche giorno le muse ebbero pietà di questa povera razza: sono buone, per quanto facciano sentire ogni tanto la loro collera ai malvagi; supplicarono dunque la madre di rendere a questi bestemmiatori la memoria che ella aveva tolto loro. Mnemosine discese nella dimora dei contrari, dove era stata insultata con tutta temerarietà, e parlò loro con queste parole:

"Imbecilli, vi perdono; ma ricordatevi che senza sensi non c'è memoria, e che senza memoria non c'è intelletto".

Voltaire, *Pot-pourri*, a cura di L. Bianchi, Feltrinelli, Milano 2003

9. Paramento sacro usato dai vescovi nelle funzioni solenni.

✔ Guida alla lettura

Storia di un buon brahmano

Ironia, autoironia, ma anche una disincantata riflessione sui limiti dell'uomo sono gli ingredienti della storia del sapiente bramino, trasparente controfigura dello stesso Voltaire. Pochi anni dopo questo apologo, nel 1766, Voltaire dedicherà un'opera, *Il filosofo ignorante*, a dichiarare l'incapacità della ragione a risolvere i problemi metafisici che pure incessantemente si pone, dalla natura del tempo, a quella della conoscenza, al senso dell'esistenza. Notate, in particolare, l'accenno al problema del male che in quegli anni, dopo il terremoto di Lisbona, era al centro della riflessione di Voltaire, e al quale nel 1759 aveva dedicato il *Candido*.

Domina nel racconto la contraddizione, che alla fine Voltaire dichiara insolubile, fra due grandi idee-forza dell'Illuminismo, ragione e felicità. È davvero il possesso dei "lumi" la condizione per una vita migliore, o non è invece preferibile il benessere un po' stolido che l'ignoranza consente alla vicina del bramino? E, di fronte a questo dubbio, ha senso il programma illuminista di *éclairer* l'umanità per garantirle una vita più felice?

Sappiamo come Voltaire, con la sua opera e le sue battaglie politiche, abbia risposto positivamente a questo interrogativo. Ma incontriamo anche, in questo apologo leggero, il suo scetticismo di fondo, la sua consapevolezza dei limiti della ragione, la sua convinzione che nulla nella vita dell'uomo sia scontato, tanto meno l'identificazione tra razionalità e felicità.

Avventura della memoria

Il racconto è una trasparente presa di posizione filosofica a favore dell'empirismo di matrice anglosassone, accompagnata da una severa polemica contro l'innatismo. Ma è più importante soffermarsi sulla satira arguta dell'allegoria, rivolta contro alcuni dei bersagli favoriti di Voltaire: la stupidità umana (tutt'al più «la centomillesima parte del genere umano» fa uso del pensiero), Cartesio («un argomentatore mezzo geometra, mezzo chimerico»), la vasta corte dei dotti intolleranti (i professori della Sorbona, i giansenisti, i gesuiti, indicati in anagramma per sberleffo più che per prudenza), la nobiltà di toga dei magistrati del parlamento, ma anche la fissità e convenzionalità

dei ruoli sociali. Lo schema narrativo del "mondo rovesciato", tipico del racconto allegorico settecentesco, serve a Voltaire per mettere in satira un intero mondo di impettiti signori e austere nobildonne, la cui sopravvivenza, in fondo, si regge solo sul buon senso e sull'interiorizzazione di convenzioni, usi, ruoli. Il mondo immaginato dai profeti dell'innatismo e dai burbanzosi filosofi d'accademia – ci dice Voltaire – non rimarrebbe in piedi un solo giorno, precipitando nella Babele del nonsenso.

2. Montesquieu
La repubblica, la monarchia e il dispotismo

da *Spirito delle leggi*

Il testo presenta il celebre esame delle tre grandi tipologie delle forme istituzionali dello stato e le condizioni politico-istituzionali che consentono alla monarchia di non degenerare in dispotismo.

Esistono tre specie di governi: il repubblicano, il monarchico e il dispotico.[1] [...] Io presuppongo tre definizioni, o meglio tre fatti: «il governo repubblicano è quello nel quale il popolo tutto, o almeno una parte di esso, detiene il potere supremo; il monarchico è quello nel quale uno solo governa, ma secondo leggi fisse e stabilite; nel governo dispotico invece, uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci». Ecco ciò che io chiamo la natura di ogni governo. Ora dobbiamo vedere quali siano le leggi che derivano da questa natura e sono perciò le prime leggi fondamentali.

Quando, nella repubblica, è il popolo intero che gode del potere supremo, allora si ha una democrazia. Quando il potere supremo si trova nelle mani di una parte del popolo, allora noi chiamiamo ciò una aristocrazia. Nella democrazia il popolo è sotto certi aspetti il monarca, sotto certi altri il suddito. Esso può essere monarca solo grazie ai suoi suffragi, i quali non sono altro che le sue volontà. La volontà del sovrano è il sovrano stesso. Le leggi che stabiliscono il diritto al suffragio sono quindi fondamentali in questo governo. In esso infatti è altrettanto importante stabilire come, a chi, da chi, a proposito di che cosa i suffragi debbano esser dati, quanto in una monarchia sapere chi sia e come debba governare il monarca. [...] Massima fondamentale del governo democratico è che il popolo nomini i propri ministri, o meglio i propri magistrati. Come, anzi più che ai monarchi, gli occorre la guida di un consiglio o senato. Ma, perché possa aver fiducia in esso, deve eleggerne i membri, sia che, come ad Atene, se li scelga da solo, sia che, come a Roma in certe occasioni, ne abbia incaricato un magistrato scelto apposta. Il popolo sceglie in maniera ammirevole coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità. [...] Come la maggior parte dei cittadini sono abbastanza sicuri di sé per eleggere, ma non per essere eletti, così il popolo ha sufficiente capacità per farsi render conto della gestione altrui, ma non per amministrare direttamente. Occorre che gli affari procedano, e con un modo che non sia troppo lento, né troppo veloce. Ma il popolo è sempre troppo, o troppo poco attivo. Talvolta con centomila braccia travolge ogni cosa, talaltra con centomila piedi non va più spedito di un insetto. [...]

1. Secondo Sabine, i tre modelli si riferirebbero a tre idealizzazioni: la repubblica fondata sulle virtù civiche è l'idealizzazione dell'antica repubblica romana, senza alcuna relazione con le repubbliche del tempo; la monarchia sarebbe l'idealizzazione dell'Inghilterra; il dispotismo quella, negativa, della Francia di Luigi XIV, il re Sole.

Nelle aristocrazie, il supremo potere è nelle mani di un certo numero di persone, che fanno le leggi e badano alla loro esecuzione, mentre il resto del popolo rispetto ad essi si trova tutt'al più nella situazione dei sudditi rispetto al monarca nelle monarchie. [...] L'aristocrazia migliore è quella dove la parte del popolo priva di potere è tanto povera, tanto esigua, che la parte dominante non ha alcun interesse ad opprimerla. Le famiglie aristocratiche devono quindi essere quanto più è possibile affini al popolo. Più un'aristocrazia si avvicinerà alla democrazia, più sarà perfetta; e lo diventerà meno, quanto più si avvicinerà alla monarchia. La più imperfetta di tutte è quella dove la parte del popolo che obbedisce è civilmente schiava di quella che comanda, come l'aristocrazia di Polonia, dove i contadini sono schiavi dei nobili.

[...] I poteri intermedi, subordinati e dipendenti, costituiscono la natura del governo monarchico, di quello, cioè, nel quale uno solo governa grazie a leggi fondamentali. Ho detto poteri intermedi, subordinati e dipendenti; infatti nelle monarchie è il principe la sorgente di ogni potere politico e civile. Queste leggi fondamentali suppongono necessariamente dei canali mediani per i quali scorre il potere; se infatti non esiste nello Stato che la volontà momentanea e capricciosa di uno solo, non può esistere nulla di fisso, e quindi nessuna legge fondamentale.

Il più naturale potere intermedio subordinato è quello della nobiltà. Questa, in certo qual modo, fa parte dell'essenza della monarchia, la cui massima fondamentale è la seguente: «Senza monarca non esiste nobiltà; senza nobiltà non esiste monarca». Altrimenti si ha un despota. In certi Stati europei, qualcuno aveva immaginato di abolire tutte le giurisdizioni feudali e non si accorgeva di voler fare ciò che già era stato compiuto dal parlamento inglese. Abolite in una monarchia le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, ed avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico. [...]

Non è sufficiente che in una monarchia ci siano gli ordini intermedi; occorre pure un deposito delle leggi, il quale non può essere che nei corpi politici che annunciano le leggi quando vengon fatte e le richiamano alla memoria quando vengon dimenticate. L'ignoranza naturale dei nobili, la loro poca attenzione e disprezzo per il governo civile, esigono l'esistenza di un corpo che tragga incessantemente dalla polvere le leggi, ove rimarrebbero seppellite. [...] Negli Stati dispotici, ove le leggi fondamentali non esistono, non esiste nemmeno un deposito delle leggi. Ecco perché in quei paesi la religione ha, di solito, tanta forza. Poiché essa forma una specie di deposito permanente; e, mancando la religione, vi si venerano le costumanze, in luogo delle leggi.

Risultato della natura del potere dispotico è che colui il quale da solo lo esercita, lo faccia parimenti esercitare da uno solo. Un individuo al quale i cinque sensi dicono sempre che egli è tutto e gli altri nulla, è naturalmente pigro, ignorante, voluttuoso. Pertanto trascura gli affari. Ma se si affidasse a molti, fra costoro nascerebbero dispute e intrighi per essere il primo tra gli schiavi; il principe sarebbe costretto a riprendere in mano l'amministrazione. È dunque più semplice per lui abbandonarla a un visir, che in un primo tempo godrà della stessa potenza sua. In un simile stato la creazione del visir è legge fondamentale. [...]

C.L.S. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952

Guida alla lettura

Le leggi fondamentali delle tre forme di governo

Sbrigata in poche battute la definizione delle tre forme di governo, Montesquieu si concentra immediatamente sulle «leggi fondamentali» che presiedono il funzionamento di ciascuna delle tre forme: le norme elettorali per l'elezione dei magistrati e le forme d'esercizio del potere esecutivo e legislativo, per la repubblica, sia democratica sia aristocratica; l'esistenza di corpi intermedi e di una magistratura indipendente

e permanente, per la monarchia non dispotica. Il mancato rispetto di queste «leggi fondamentali» o una loro cattiva applicazione può compromettere, in tutto o in parte, la vita del relativo sistema istituzionale, indebolendolo o addirittura trasformandone la natura.

righe 8-27

La repubblica democratica

Approfondiamo in questa *Guida alla lettura* l'analisi che Montesquieu conduce della repubblica e della monarchia.
La repubblica democratica è il solo sistema istituzionale dove tutti governano e tutti sono governati, dove il sovrano è contemporaneamente anche suddito. Ma, come si evince dal seguito del testo, la coincidenza della volontà del sovrano con la volontà dei sudditi non porta Montesquieu a considerare la repubblica democratica come la forma di governo più perfetta per definizione, né di conseguenza a teorizzare il sistema della democrazia diretta. La categoria di perfezione, intanto, è estranea ai suoi criteri di valutazione, non potendo sussistere, a suo avviso, giudizi fondati su parametri astratti ma solo giudizi circostanziati di relativa efficacia e funzionalità nel rispetto delle libertà e delle condizioni peculiari di ogni paese. Quanto alla democrazia diretta, il popolo è capace di scegliere le persone a cui delegare la conduzione degli affari dello stato, ma non di condurli in prima persona. Il popolo, infatti, si fa spingere nelle sue azioni dalla passione.

righe 28-37

La repubblica aristocratica

Un sistema aristocratico si caratterizza per il numero ristretto (non importa quanto ristretto) di persone cui è dato accesso alla sovranità: sua legge fondamentale è che chi appartiene a tale cerchia sia riconoscibile e riconosciuto, per esempio per l'appartenenza a una nobiltà ereditaria. Quanto più il corpo dell'aristocrazia è grande, tanto più esso guadagna in stabilità, si avvicina al popolo ed esige, per la sua disciplina politica, un sistema di regole interne simili a quelle della democrazia. Nella relazione fra titolari della sovranità e popolo subordinato, invece, il sistema aristocratico equivale di fatto alla monarchia. Ma l'ampiezza numerica della nobiltà non è di per sé garanzia di stabilità, se poi – come in Polonia – il potere dell'aristocrazia è fondato sull'oppressione sociale.

righe 38-67

La monarchia

È superfluo far notare, per la Francia della metà del XVIII secolo, il valore politico-programmatico del richiamo di Montesquieu, per distinguere una monarchia costituzionale da un regime dispotico, all'importanza dei «canali mediani per i quali scorre il potere», e in particolare al ruolo istituzionale della nobiltà, ai suoi diritti, alle sue prerogative e ai suoi privilegi. Senza tali poteri intermedi non sussisterebbero nemmeno leggi costituzionali: l'assenza di istituti idonei a equilibrare e bilanciare l'autorità regia renderebbe inefficace ogni limite legislativo. L'accenno al carattere subordinato e dipendente di tali poteri costituisce invece un'aggiunta in bozza di stampa, per aggirare i controlli della censura.

Titolare del «deposito delle leggi», indispensabile a evitare la degenerazione della monarchia nel dispotismo, deve essere, per Montesquieu, una magistratura indipendente e permanente: di fatto i parlamenti, cioè le corti di giustizia nel sistema francese di allora. Ai parlamenti Montesquieu affida il compito (reso ancor più importante dalla «ignoranza naturale» dei nobili), di rendere note, custodire e richiamare le leggi ogni qual volta ne sia minacciato il rispetto.

Libertà o "buon governo"?

Sul giudizio da dare circa la classificazione di Montesquieu, la storiografia manifesta oggi due diversi orientamenti.

Vi è chi ha identificato *tout court* Montesquieu con un teorico del liberalismo moderno, che afferma, come scrive per esempio Bedeschi, il principio irrinunciabile di un «potere che freni il potere», che si pone come grande avversario del dispotismo, e che, nella sua teoria del governo moderato, non pone distinzioni sostanziali tra repubblica e monarchia.

Vi è invece chi, come per esempio Sabine, sottolineando le incongruenze della classificazione, sostiene che la vera opposizione che sta a cuore a Montesquieu non è tanto quella tra libertà e dispotismo, quanto quella tra buon governo e dispotismo, ove per buon governo si intende un sistema "moderato", in cui le leve del potere sono ben distribuite e bilanciate tra loro e sottoposte al controllo dei gruppi sociali che accedono al governo dello stato. Se nell'antichità le democrazie sopravanzarono in tal senso le monarchie, grazie alle virtù civili e all'*ethos* pubblico che seppero stimolare, nell'Europa moderna la monarchia costituzionale costituisce «la miglior specie di governo che gli uomini abbiano mai potuto immaginare», grazie ai suoi sistemi di garanzie che limitano i poteri del re e alle magistrature intermedie in cui si articolano e dividono i poteri.

Per l'analisi

a. Quali criteri utilizza Montesquieu per costruire la sua tipologia di forme di governo?
b. Quali elementi caratterizzano la repubblica (democratica e aristocratica), la monarchia e il dispotismo?
c. Come deve essere organizzato il potere monarchico per evitare il dispotismo? in sintesi, qual è la posizione politica di Montesquieu?

3. D'Alembert Una mappa per orientarsi nel labirinto del sapere

da *Discorso preliminare* dell'*Encyclopédie*

Nel passo del *Discorso preliminare* che presentiamo, d'Alembert affronta il problema decisivo dell'ordinamento del sapere sul quale si modella l'*Encyclopédie*.

Dopo la minuziosa esposizione che abbiamo fatto delle varie parti delle nostre conoscenze e dei loro caratteri distintivi,[1] non ci resta che formare un albero genealogico o enciclopedico che le raccolga sotto uno stesso punto di vista, e che giovi a tracciarne l'origine e i rapporti reciproci. Spiegheremo tra poco l'uso che intendiamo fare di tale albero. Ma la sua esecuzione non è priva di difficoltà [...]. Il sistema generale delle scienze e delle arti è una specie di labirinto, una strada tortuosa, sulla quale lo spirito si avvia senza ben sapere in qual direzione volgersi. Spinto dai suoi bisogni, soprattutto da quelli del corpo al quale è unito, studia dapprima i primi oggetti che gli si presentano; procede quanto più può nella conoscenza di essi; presto incontra difficoltà che lo fermano, e per la speranza o sfiducia di vincerli, imbocca una nuova via; poi ritorna sui suoi passi; qualche volta supera le barriere per imbattersi in altre; e, passando da un oggetto all'altro, su ciascuno di questi oggetti, a intervalli e come in fasi successive, esercita una serie di operazioni la cui discontinuità è un effetto necessario della stessa generazione delle sue idee. Ma questo disordine, per quanto sia filosofico da parte dello spirito, sfigurerebbe o piuttosto distruggerebbe completamente l'albero enciclopedico nel quale lo si volesse raffigurare [...].
Altra cosa è l'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze, che consiste nel raccoglierle entro il minimo spazio possibile e nel collocare il filosofo, per così dire, al di sopra di questo vasto labirinto, in un punto di osservazione assai elevato, donde egli possa abbracciare tutte insieme le principali arti e scienze; osservare con una sola occhiata gli oggetti delle sue meditazioni e le operazioni che su di essi può svolgere; distinguere le branche generali delle conoscenze umane, i punti che le separano o le uniscono, e talvolta perfino intravvedere le vie segrete che le pongono in comunicazione tra loro. È una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, la strada in linea retta che li unisce; strada spesso interrotta da mille ostacoli, i quali all'interno di ciascun paese possono esser conosciuti soltanto dagli abitanti o dai viaggiatori, ma che non si potrebbero porre in evidenza se non su carte particolari di piccola scala. Tali carte particolari saranno i vari articoli dell'*Enciclopedia*, e l'albero, o sistema figurato, sarà il mappamondo.[2]
Ma come nelle carte generali del globo che abitiamo gli oggetti sono più o meno ravvicinati e presentano aspetti diversi, a seconda della prospettiva prescelta dal geografo che costruisce la carta, così pure la forma dell'albero enciclopedico dipenderà dal punto di vista in cui ci si pone per esaminare l'universo letterario. Si possono dunque im-

maginare tanti diversi sistemi della conoscenza umana, quanti sono i mappamondi che si possono costruire secondo differenti proiezioni; e ciascuno di tali sistemi potrà avere persino, ad esclusione di altri, qualche particolare vantaggio. [...]
Si potrebbe formare l'albero delle nostre conoscenze suddividendole sia in naturali e rivelate, sia in utili e dilettevoli, sia in speculative e pratiche, sia in evidenti, certe, probabili e sensibili, sia in conoscenze delle cose e conoscenze dei segni; e così all'infinito. Abbiamo prescelto una partizione che ci è sembrata rispondente il più possibile tanto all'ordine enciclopedico quanto all'ordine genealogico delle nostre conoscenze. Siamo debitori di questa suddivisione ad un autore celebre, del quale parleremo in seguito;[3] abbiamo tuttavia ritenuto opportuno apportarvi alcuni mutamenti, dei quali renderemo ragione. Ma siamo troppo convinti che l'arbitrio regnerà sempre in tale suddivisione per credere che il nostro sistema sia l'unico o il migliore. Ci basterà che il nostro lavoro non sia del tutto disapprovato dagli intelligenti. Non vogliamo assomigliare punto a quella folla di naturalisti, che un moderno filosofo ha tanto giustamente criticato;[4] perché, sempre intenti a suddividere le creazioni della natura in generi e specie, hanno speso in siffatto lavoro il tempo che avrebbero potuto dedicare con molto migliore profitto allo studio di quelle medesime creazioni. Che cosa si direbbe di un architetto il quale, dovendo costruire un immenso edificio, passasse tutta la vita a tracciarne il piano; o di un curioso che, proponendosi di percorrere un vasto palazzo, perdesse tutto il suo tempo ad osservarne l'ingresso?
Gli oggetti dei quali la nostra mente si occupa sono spirituali o materiali, e la nostra mente se ne occupa mediante idee dirette o idee riflesse. Il sistema delle conoscenze dirette può consistere soltanto nella collezione puramente passiva e come meccanica delle conoscenze stesse; è ciò che si definisce “memoria”. La riflessione è di due tipi, l'abbiamo già osservato; o ragiona sugli oggetti delle idee dirette, oppure li imita. Cosicché la memoria, la ragione propriamente detta e l'immaginazione sono le tre diverse funzioni secondo le quali la nostra mente opera sugli oggetti dei propri pensieri. Non consideriamo qui l'immaginazione in quanto facoltà rappresentativa degli oggetti, perché tale facoltà non è altro che la memoria di tali oggetti sensibili, memoria che sarebbe continuamente in esercizio, se non potesse giovarsi dell'invenzione dei segni. Consideriamo l'immaginazione in un senso più nobile e preciso, in quanto talento di creare imitando. Queste tre facoltà formano anzitutto le tre fondamentali suddivisioni del nostro sistema e i tre oggetti fondamentali delle conoscenze umane: la storia, che si riferisce alla memoria; la filosofia, che è frutto della ragione; e le belle arti, che sorgono dall'immaginazione. Se anteponiamo la ragione all'immaginazione, quest'ordine ci appare ben fondato e conforme al naturale progresso delle operazioni dello spirito: l'immaginazione è una facoltà creatrice, e lo spirito, prima di creare, comincia col ragionare su quanto vede e conosce.[5]

J.-B. Le Rond d'Alembert, *Discorso preliminare*, in *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 1968

1. Si tratta della ricostruzione genealogica delle idee e delle conoscenze a partire dalle sensazioni e in rapporto ai bisogni che occupa la prima parte del *Discorso*.

2. Si noti la trasformazione della metafora dell'albero (che implica una gerarchia) in quella della mappa, che implica invece l'orizzontalità degli elementi rappresentati. La tensione fra questi due elementi contrastanti è presente in tutta l'*Encyclopédie*.

3. L'albero dell'*Encyclopédie* è ripreso da Bacone, ma d'Alembert e Diderot si mostrano a più riprese consapevoli del carattere "convenzionale" della classificazione baconiana.

4. Si riferisce alle critiche rivolte da Buffon al sistema di classificazione naturalistica di Linneo. L'osservazione enfatizza il carattere puramente pratico della classificazione.

5. La classificazione baconiana (memoria-immaginazione-ragione) seguiva l'ordine "storico" di successione di queste facoltà; l'anticipazione della ragione rispetto all'immaginazione, operata qui, «è frutto dell'esigenza, tradizionale nella cultura francese, di anteporre le idee chiare e distinte a quel loro sottoprodotto residuo che è la fantasia» (Casini). Si tratta dunque di una scelta di ispirazione cartesiana.

Guida alla lettura

Il *Discorso preliminare* all'*Encyclopédie* di d'Alembert fu recepito già dai contemporanei come un vero e proprio "discorso sul metodo". Voltaire lo giudicò superiore al *Discorso* di *Cartesio* e lo paragonò «ai migliori scritti del famoso cancelliere Bacone». Il respiro metodologico del testo emerge anche dal passo presentato, nel quale d'Alembert fonda il suo tentativo di intrecciare l'esposizione dei principi e dei contenuti delle singole scienze, affidata al dizionario alfabetico, con gli elementi di unificazione del sapere e di correlazione fra le sue parti, che deriva dall'ordine enciclopedico-sistematico dell'albero della conoscenza.

righe 1-34

La convenzionalità di ogni ordinamento del sapere

Il testo evidenzia la tensione, caratteristica dell'impianto teorico dell'*Encyclopédie*, tra il rifiuto dell'*esprit de système* e la necessità di stabilire comunque un «ordine sistematico» delle conoscenze. L'idea dell'unità della natura, e quindi dell'unità del sapere, esercita un fascino profondo sugli enciclopedisti, ma è altrettanto presente in loro la consapevolezza dell'improponibilità di una conoscenza totale, che abbracci e rispecchi l'ordine del mondo. D'Alembert, nell'articolo *Elementi delle scienze*, insiste sul fatto che ogni nostra conoscenza riguarda solo fatti individuali, empiricamente accertati: noi non possediamo sulle cose il punto di vista di un'intelligenza divina e quindi «lungi dal cogliere la catena che congiunge tutte le scienze, non scorgiamo neppure nella loro totalità le parti di tali catena, costituenti ciascuna una scienza particolare». Diderot sottolinea il dinamismo, l'infinita varietà delle forme e dei processi naturali, che non si possono irrigidire entro uno schema globale comunque incapace di renderne conto. Nello scarto fra il "sistema della natura" e l'inadeguatezza dell'intelletto umano a rappresentarlo, si costituisce l'ineliminabile arbitrarietà di ogni concatenazione sistematica delle conoscenze: occorre dunque ammettere – afferma Diderot nell'articolo *Encyclopédie* – che «l'universo, sia reale, sia intelligibile, può essere rappresentato sotto infiniti punti di vista, e il numero dei sistemi possibili della conoscenza umana è tanto grande, quanto il numero di tali punti di vista».

righe 35-69

Il valore dell'ordine alfabetico

Nasce da queste considerazioni la scelta dell'ordine enciclopedico adottato da Diderot e d'Alembert nella loro opera, di cui parla d'Alembert nel testo. Si tratta di un ordine sistematico che percorre i rami del sapere e la catena delle scienze facendo emergere i principi generali di ciascuna disciplina e i luoghi di intersezione fra le diverse discipline, proponendo connessioni che riflettono lo stadio attuale di sviluppo delle scienze e indicano vie per la ricerca, nella prospettiva di innalzare sempre di più il punto di vista dal quale è possibile osservare la "carta geografica" del sapere. Perciò l'*Encyclopédie* utilizza, rivedendolo, l'albero baconiano delle scienze (è dunque "enciclopedia", esposizione sistematica delle conoscenze) e l'ordine alfabetico (è dunque dizionario ragionato). La struttura dell'albero esprime un'esigenza sistematica fondata, come in Bacone, sulle facoltà conoscitive dell'uomo: memoria-ragione-immaginazione. L'ordine alfabetico disarticola invece il sapere, sollecita una modalità di fruizione libera e attiva: il lettore si muoverà entro «l'ordine alfabetico dei termini, o meglio degli oggetti per i quali le scienze si comunicano e si connettono l'una con l'altra», combinando autonomamente, attraverso il riferimento all'albero e al sistema dei rinvii, il proprio percorso di esplorazione del sapere.

Per l'analisi

a. Qual è il problema che d'Alembert affronta in questo testo?
b. Per quali motivi afferma che l'organizzazione dell'*Encyclopédie* non potrà che essere necessariamente convenzionale?
c. Qual è l'ordine prescelto? A chi si ispira? Come viene giustificato da d'Alembert?
d. Di quali metafore si serve d'Alembert per indicare il sapere e la ricostruzione di esso proposta nell'opera? Illustrate il significato di ciascuna.

Abbiamo ancora bisogno di Illuminismo?

Con il conforto di un grande conoscitore dei Lumi, Paolo Casini, possiamo dire che «non c'è studioso del Settecento che possa illudersi, oggi, di dare una risposta univoca all'antico quesito "Che cos'è l'Illuminismo?"». Poco male, se si trattasse di questione storiografica riservata ai dotti. Ma non è così. Per esempio, desta una certa impressione, nel nostro tempo "ipermoderno" e nella nostra società "globalizzata" (e distante da quella settecentesca due secoli che valgono due millenni) sentire uomini politici che si scagliano contro l'Illuminismo in nome dei valori della tradizione e di identità neppure nazionali, ma addirittura "locali". Il fatto è che quello che non pretenderemmo da nessun altro movimento filosofico o culturale del passato – parlarci del senso del presente – lo chiediamo all'Illuminismo. E che schierandoci pro o contro l'Illuminismo, nella discussione pubblica, definiamo quello che siamo e che vogliamo. Ma questa possibilità di parlare al presente e al futuro dipende da ciò che l'Illuminismo è.

> qual è il "segreto" dell'Illuminismo? Perché, a oltre duecento anni di distanza, fa ancora discutere, continua a dividere?
> quale può essere per noi, oggi, il significato di "Illuminismo"?

esposizione del problema

La dentiera di Washington

Robert Darnton, grande studioso americano della società settecentesca, in un libretto sull'Illuminismo racconta così una sua visita alla casa natale di George Washington, eroe dell'indipendenza americana e primo presidente degli Stati Uniti:

«Una volta, durante una visita alla proprietà di Washington a Mount Vernon, ho incontrato una delle più strane reliquie mai esposte in un museo nazionale: la dentiera di Washington. Erano lì, denti di legno, chiusi in una teca di vetro. Il padre della nostra nazione con i masticatoi di legno! Ecco perché è così torvo nei ritratti. I denti gli dolevano continuamente.

La gente spesso mi chiede, come specialista del campo, se mi sarebbe piaciuto vivere nel Settecento. Innanzitutto, rispondo, insisterei per nascere in una classe agiata. Secondo, niente mal di denti, prego.

Oggi abbiamo molto meno mal di denti. Si può definire ciò Progresso? Questa è un'altra idea settecentesca che appare dubbia quando viene riconsiderata attraverso due secoli di sofferenze. Ma un po' di familiarità con quello che l'umanità ha dovuto patire nel passato può aiutarci ad apprezzare il modesto incremento del piacere sul dolore, o del progresso con la "p" minuscola.

Può inoltre aiutarci a simpatizzare con quelli che prendono posizione in favore dei diritti umani, di fronte alla disumanità. Quando arriva il momento, dovremmo essere capaci di affrontare le ingiustizie intorno a noi stringendo i nostri denti, e ricordando quanto era difficile per Washington farlo con i suoi».

■ La morale dell'apologo è chiara. Criticate pure la tecnica e il progresso; irridete pure chi si ostina a credere che vi siano dei diritti umani universali. Ma se avete mal di denti, forse non vorreste tornare al Settecento! Se godete della libertà, forse non vorreste perderla.
Una "morale" ovvia? Non proprio.

Piccolo *excursus* storico: dai romantici...

In effetti, l'Illuminismo ha avuto sin dall'inizio severi oppositori e raccolto **forti critiche**. Alcune di esse – l'accusa di astrattezza, di intellettualismo, di mancanza di senso storico, di incapacità di apprezzare il valore delle differenze, rinchiudendo ogni fenomeno entro la gabbia di concetti universali – furono elaborate già alla fine del Set-

tecento dalla **cultura romantica**. Un giudizio che divenne dominante nei primi decenni dell'Ottocento, anche perché si vedeva nella rivoluzione francese – compresi gli eccessi e le violenze del Terrore – un parto dell'Illuminismo. Il cosmopolitismo illuminista, inoltre, appariva inservibile in un momento in cui i popoli di mezza Europa si battevano per la propria indipendenza nazionale, elaborando ideali e miti di identità da utilizzare in quella battaglia.

■ Le "azioni" dell'Illuminismo ripresero a crescere, nel pieno **Ottocento**, grazie allo sviluppo della **società industriale** e al trionfo della cultura positivista, con la sua fiducia nel progresso, nella scienza, nell'istruzione. Ma con il nuovo secolo, molti incominciarono a chiedersi se era davvero progresso quello che stava trasformando il mondo in una grande fabbrica, gli uomini in automi spersonalizzati al servizio dell'economia, le guerre in massacri, grazie a una tecnologia sempre più micidiale e onnipotente. E se si poteva poi andare così fieri di una civiltà che produceva nel cuore stesso dell'Europa il genocidio degli ebrei o che sembrava riproporre nei gulag staliniani gli orrori delle rivoluzioni compiute in nome del progresso e della libertà.

... al Novecento

«L'Illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna della trionfale sventura.» Così incominciava la *Dialettica dell'illuminismo*, un'opera pubblicata nel 1947 da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. La razionalità illuminista – sostenevano – ha sì trionfato, ma questo trionfo segna il rovesciamento nel suo contrario: si è imposto un pensiero che considera ogni cosa – naturale e umana – in una logica di dominio, come puro strumento. Nuovi e più pervasivi miti – la scienza, la tecnologia, il progresso, l'efficienza, il profitto, i consumi – hanno sostituito i vecchi. La stessa **razionalità pianificatrice** che governa la società capitalistica ha ispirato anche il genocidio, la violenza dei regimi totalitari, la morte su scala industriale.

L'Illuminismo come "idolo" polemico

È davvero l'Illuminismo responsabile di tutti questi disastri? In un senso direttamente storico, è lecito dubitarne: si potrebbe osservare, per esempio, che la prima guerra mondiale ebbe fra i suoi principali moventi un nazionalismo aggressivo che era l'esatto opposto del cosmopolitismo illuminista; o che regimi come il fascismo e il nazismo professavano ideologie e proponevano valori esplicitamente antiilluministi, come il primato della forza, o della razza, o il culto dello stato.

■ Ma il punto più interessante è un altro, e riguarda la perenne "attualità" della polemica sull'Illuminismo, e quindi dell'Illuminismo stesso. Che cosa ha "dentro", l'Illuminismo, che gli conferisce questa vitalità?

discussione

QUESTIONE 1
Illuminismo come critica

Giriamo la domanda che conclude l'esposizione del problema ad alcuni testimoni e interpreti, incominciando dal grande filosofo francese Michel Foucault, che in un'opera del 1978 pubblicata in italiano con il titolo *Illuminismo e critica* (Donzelli, 1999) ragiona su un testo di Immanuel Kant del 1784, *Risposta alla domanda: che cos'è Illuminismo?* (ne potete leggere un ampio stralcio a p. 883). Vale la pena di riportare la celebre risposta kantiana:

> *L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di esso non dipende da difetto di intelligenza, ma da mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza. È questo il motto dell'illuminismo.*

Foucault pone in primo luogo un nesso forte fra Illuminismo e critica, intendendo quest'ultima come

> *il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità; la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata.*

E prosegue:

> *Quella che Kant descriveva come* Aufklärung (Illuminismo) *è esattamente ciò che io intendevo descrivere come critica.* [...] *La critica sarà, agli occhi di Kant, quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei in grado di sapere? Ragiona fin che vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo? La critica dirà, in sostanza, che la nostra libertà è messa meno in gioco da ciò che affrontiamo, con più o meno coraggio, che dall'idea che ci facciamo della nostra conoscenza e dei suoi limiti; e che perciò, invece di lasciar dire a un altro "obbedisci", è nel momento in cui ci saremo fatti un'idea giusta della nostra conoscenza che si potrà scoprire il principio dell'autonomia e che non dovremo più ascoltare l'"obbedisci"; o meglio, l'"obbedisci" sarà fondato sull'autonomia stessa.*

- Qual è il significato che Foucault attribuisce a "critica"?
- Come sintetizzereste il significato della ragione illuminista per Foucault?

QUESTIONE 2
Dove non arrivano i Lumi

Una riflessione critica sul significato e i limiti del progetto razionale dell'Illuminismo è quella condotta dal filosofo Sergio Givone in un interessante dibattito sull'argomento avviato dal quotidiano "La Repubblica" (ora leggibile in *Attualità dell'Illuminismo*, a cura di E. Scalfari, Laterza 2001).

> *Vale la pena di ricordare che il progetto illuminista risponde a una doppia esigenza: diffondere un sapere tecnico-scientifico e contrastare un sapere tradizionale giudicato retrivo, mitologico. Evidente il nesso fra questi due aspetti. E come non ammettere che il modello di conoscenza privilegiato finisce per diventare esclusivo di tutti gli altri e anzi si costituisce sulla base della loro confutazione? Come non notare qui un nodo irrisolto?*
>
> *Qualcosa non ha funzionato nel progetto illuminista. Di illuminismo, ce n'è ben poco, in giro. In compenso trionfano le credenze tribali, i fanatismi, le più buie ossessioni di morte. Con l'inesauribile spinta distruttiva che accompagna tutto ciò. A illuminare il mondo sembra non esserci altro che la televisione, sappiamo con quali risultati* [...].
>
> *Perché, dopo avere imboccato la strada che avrebbe dovuto condurci nella terra della ragione illuminata, siamo venuti a trovarci da tutta un'altra parte? Si è trattato semplicemente di un errore, di uno sviamento* [...] *o è la stessa mappa dell'Illuminismo a condurre dove l'Illuminismo mai e poi mai avrebbe immaginato?* [...]
>
> *L'Illuminismo resta per noi qualcosa di necessario e irrinunciabile. Anche se, nel momento in cui lo riconosciamo, non possiamo non prendere atto dei suoi limiti e delle sue contraddizioni. Infatti anche ciò che l'Illuminismo rimuove è per noi qualcosa di necessario e irrinunciabile.*
>
> *Perciò, se infine ci chiediamo che cosa significhi per noi essere illuministi, risponderei, parafrasando Croce: perché non è possibile non esserlo. Ma esserlo comporta, da una parte, fare i conti con la nostra storia, magari impietosamente. E dall'altra, come propone Isaiah Berlin, prendersi cura (che sia questa la pietà del pensiero?) di ciò che è rimasto nascosto nelle pieghe di una storia altra ma non meno nostra.*

■ Givone mette in luce gli insuccessi (o il sostanziale insuccesso) del progetto di emancipazione umana intrapreso dall'Illuminismo. In che cosa consiste questo insuccesso? Vi sembra che questa analisi possa essere condivisa?
■ Quali conseguenze ne trae Givone circa il rapporto che si deve avere oggi con l'Illuminismo?

QUESTIONE 3
L'Illuminismo come pratica di vita

Umberto Galimberti è intervenuto in questo dibattito sostenendo che l'Illuminismo non è una dottrina o un'ideologia in cui credere, ma una *pratica di vita* che ha al suo centro l'autonomia dell'individuo. Un'autonomia che consiste nella scelta di esercitare la propria facoltà di giudizio in ogni circostanza, senza mai rinunciarvi.

Questo Illuminismo è allora il contrario della dipendenza, del pregiudizio, della accettazione acritica di ciò che ci viene proposto come vero. È una scelta intellettuale e morale che implica un principio di responsabilità, per se stessi e anche per le generazioni future:

«Viviamo in un'epoca illuminata?» si domanda Kant. E la risposta è «no, ma senza dubbio viviamo in un'epoca di illuminismo». Quanto basta per dire che l'Illuminismo non è la caratteristica di un'epoca, ma un dovere etico da trasmettere da una generazione all'altra, quindi un compito infinito che si ripropone ogni volta che una fede, una religione, una visione del mondo, un'autorità, una propaganda tentano di far passare se stesse e i loro contenuti come verità assoluta, a cui bisogna semplicemente aderire rinunciando a indagare.
Questo è il messaggio dell'Illuminismo che, nel riprendere l'antico gesto filosofico, lo carica di doverosità etica, per l'emancipazione del genere umano da quello stato di minorità che non è una fase storica che, una volta superata, può essere lasciata alle proprie spalle, perché il suo riproporsi è una minaccia costante, da cui nessuna epoca, tantomeno la nostra dominata dal totalitarismo mediatico, è immune.
Per questo è necessario che l'Illuminismo non resti una discussione tra filosofi, ma diventi una pratica comune di cui tutti devono essere informati e in qualche modo educati. [...] Il motivo è nel fatto che l'Illuminismo, prima che una filosofia, è una pratica di vita e un compito etico da cui nessun uomo, che tiene in un qualche conto la dignità dell'uomo, può sentirsi esonerato.

■ Come intende Galimberti il concetto di "critica"?
■ Che cosa significa che l'Illuminismo è un dovere?

Sintesi personale

■ Potete ora cercare di formulare voi una risposta alla domanda posta all'inizio, a partire dagli elementi problematici che la nostra vita quotidiana ci offre e utilizzando gli spunti che sono stati forniti nelle pagine precedenti. Alcuni suggerimenti:
- scegliere la forma espositiva più adeguata: potrebbe essere un testo argomentativo ma anche, per i più creativi, un dialogo immaginario fra due interlocutori di opposte opinioni o addirittura un piccolo "racconto filosofico", come quelli che tanto piacevano agli illuministi;
- evitare il più possibile genericità, riferendosi a esempi concreti, tratti dalla storia ma anche dalla cronaca;
- tenere presente che "ragione" – poiché sarà inevitabile parlarne – non è un termine "neutro" e universalizzabile a piacere. Anzi, la questione di fondo che sta dietro a ogni riflessione sull'Illuminismo riguarda il modo in cui questo concetto viene inteso.

forma geometrica delle cose. Nel 1745, interviene a discussione **La Mettrie**, il quale, pur rifiutando l'in-smo, sostiene una posizione antiberkeleiana. A Vol-e, che aveva raccontato che il ragazzo, una volta tol-i la cataratta, aveva visto solo una luce colorata e non va distinto alcuna forma o distanza, La Mettrie obiet-che se l'occhio vede la luce e i colori, vede di conse-enza anche l'estensione: «Un globo attentamente esa-nato dal tatto e chiaramente immaginato e concepito, sta che venga mostrato agli occhi aperti: esso sarà nforme all'idea già impressa nel cervello; e quindi sarà npossibile all'anima di non distinguere questa figura da ualsiasi altra, se l'organo possiede la disposizione inter-a necessaria all'atto della vista. Le idee ricevute dagli oc-hi si ritrovano dunque nel tatto e quelle del tatto nella ista».

Non siamo poi molto distanti da Leibniz. Con La Met-rie si schiera **Condillac** che, nel *Saggio sull'origine del-le conoscenze umane*, del 1746, scrive che l'esperimen-to di Cheselden non prova niente. Infatti, è più che natu-rale che un occhio non allenato abbia bisogno di un paio di mesi per mettersi in funzione: la vista ha gli stessi po-teri di ideazione del tatto ed è in grado di dare da sola le idee delle forme geometriche. Essa ha in sé la capacità di cogliere la figura, l'estensione, la distanza, non appena l'essere umano sia in grado di "riflettere" sulle sensazioni che gli provengono dagli occhi.

Sia La Mettrie, sia Condillac sottolineano (contro Berke-ley, secondo il quale solo l'abitudine, ossia la ripetuta as-sociazione di sensazioni visive e tattili, è in grado di con-durre alla formulazione del giudizio) la presenza nell'uo-mo di una naturale disposizione a **riflettere**, a giudicare sulla base dei **materiali forniti dai sensi**. Il neo-vedente distinguerà dunque il cubo dalla sfera, "sentendoli" con la vista e successivamente giudicando in base alle proprie fa-coltà riflessive.

La *Lettera sui ciechi* di Diderot

Nella *Lettera sui ciechi*, del 1749, **Diderot** si allinea alla soluzione La Mettrie-Condillac (*soluzione gamma*): «Io non penso affatto che l'occhio non possa istruirsi o far-si la sua esperienza da sé. Questa capacità non gliela dà il tatto, ma l'occhio l'acquista da sé». Criticando la tesi del-la completa derivabilità della conoscenza dai sensi, Dide-rot giunge a conclusioni vicine al razionalismo: il tatto e la vista sono sensi affini e si "educano a vicenda". È la **ra-gione** che indirizza le **esperienze** condotte con i sensi, funzionando come un "**sensorio comune**" che governa l'intero nostro organismo.

Mentre Diderot dà ragione a **Condillac**, questi tuttavia ha cambiato parere. Nel *Trattato delle sensazioni*, del 1754, egli si avvicina alla tesi Locke-Berkeley. Ammette-re – come egli stesso aveva fatto in precedenza – che i sen-si sono originariamente capaci di cogliere ognuno il suo oggetto (ossia che la vista può da sola giungere a cono-scere figure) significa dotare i sensi di una facoltà origina-ria, il che costituisce una implicita ammissione di innati-smo. I giudizi spaziali sono invece il risultato dell'educa-zione reciproca dei sensi, a partire tuttavia dalla genesi pri-ma dell'idea di spazio operata dal tatto. È errato dunque presupporre che l'uomo sia in grado di usare i sensi fin dal-l'inizio della vita. Al contrario, noi dobbiamo imparare a **esercitare la sensibilità** (*soluzione delta*). Questo si-gnifica che, all'inizio della sua esistenza, privo di idee in-nate, l'uomo vive in uno stato di **ignoranza assoluta**, in uno "stadio zero" della conoscenza? Per rispondere a que-sta domanda, Condillac escogiterà il famoso esperimento mentale della statua di marmo.

Il caso della statua di marmo

Immaginiamo una statua di marmo un po' particolare: esteriormente fredda e silenziosa, essa tuttavia ha un'ani-ma, è cioè internamente organizzata come un essere uma-no. La sua mente è vuota; non ha alcuna idea. La statua non prova alcuna sensazione, non sa nulla, non ricorda nulla, non vuole nulla. Immaginiamo ora di "accenderle" il senso dell'odorato: a seconda dell'odore percepito, la statua avvertirà una sensazione piacevole oppure spiace-vole e, di conseguenza, avrà l'impulso a ripetere o a in-terrompere la percezione stessa. L'apertura graduale degli altri sensi arricchirà progressivamente la vita sensibile del-la statua: la vista farà percepire sensazioni di luce e di co-lore, più o meno piacevoli; il tatto farà acquisire la perce-zione dello spazio e del movimento e, dunque, la perce-zione dei corpi.

La statua acquisirà così, via via, tutte le facoltà che ca-ratterizzano la mente umana, da quelle più semplici a quelle più complesse, come l'attenzione (ottenuta quan-do una sensazione più forte si impone sulle altre), il ricor-do (effetto di una sensazione trascorsa), il giudizio (ossia il confronto fra sensazioni contemporanee). Un osserva-tore concluderà che tutte queste facoltà della mente sono derivate dai sensi, sono "sensazioni trasformate". Per Condillac le funzioni dei cinque sensi e quelle dell'intel-letto non costituiscono affatto un patrimonio naturale e in-nato, ma sono il risultato dell'esperienza, dell'esercizio, dell'educazione progressiva. L'uomo "impara" a vedere, toccare, pensare, anche se può sembrare che la natura ci abbia dato la disponibilità dei sensi e della mente nel mo-mento della nascita.

Le attività dell'intelletto hanno un'origine sensibile, so-no "sensazioni trasformate"; la vita psichica deriva dallo sviluppo della sensazione. Sensazione e riflessione non sono facoltà separate: fare della seconda una facoltà origi-naria e spontanea della mente – come aveva creduto Locke – significa arrendersi all'innatismo. Condillac in-tende invece lo sviluppo delle facoltà umane (dalla perce-zione bruta fino al pensiero astratto) come un processo psicologico graduale, una genesi governata da un mecca-nismo di tipo associativo. Questo processo di formazione dell'intelletto descrive il reale sviluppo evolutivo della mente: l'intelletto "maturo", alla fine del processo, non è che il risultato delle operazioni sviluppatesi a partire dalle sensazioni più elementari.

discussione

QUESTIONE
La conoscenza è innata o acquisita?

Il problema di Molyneux è un banco di prova della disputa tra empiristi e innatisti. Per i primi, il caso del non vedente operato dimostra come la conoscenza non si fondi mai su principi innati, non derivati dall'esperienza. I giudizi su cui fondiamo il nostro sapere hanno un'origine esclusivamente empirica. Per i secondi, al contrario, un sapere vero e indubitabile non può che fondarsi su principi a priori. Berkeley ha arricchito la questione di una domanda ulteriore: quale rapporto esiste fra i sensi? Le esperienze compiute con la vista e il tatto sono irriducibili o collegabili?

■ Abbiamo presentato quattro soluzioni al problema, indicate con le lettere dell'alfabeto greco.
– Sapreste riassumerle?
– In che cosa consiste il cambiamento di Condillac da *gamma* a *delta*?
– Quali soluzioni sono più legate alle tradizionali dispute metafisiche? Quali invece ricorrono a prove scientifiche?
– Quale punto di vista avrebbero espresso al riguardo Platone e Aristotele?

■ Quali tra le soluzioni avanzate vi sembra più convincente, o meglio argomentata? Avete maturato una vostra opinione?

■ Confrontatevi ora con i vostri compagni. A quale delle tesi in campo aderisce, secondo voi, il senso comune? Quali soluzioni al problema vengono avanzate oggi in campo scientifico?

■ Il confronto fra innatismo ed empirismo è vivo ancora oggi. Qual è la struttura della mente? Che rapporto esiste fra mente e cervello? Queste domande orientano oggi le neuroscienze (la neurofisiologia e la neuropsicologia) e la *philosophy of mind* diffusa nella cultura anglosassone. Vi suggeriamo di approfondire il tema, attraverso una ricerca multidisciplinare. In campo psicologico e linguistico, il comportamentismo e la riflessologia si schierano dalla parte degli empiristi, affermando che non esistono facoltà precostituite: l'intera vita mentale e comportamentale degli esseri umani è il risultato dell'azione dell'ambiente sull'organismo. La scuola legata a Jean Piaget e il cosiddetto cognitivismo hanno viceversa rivalutato un approccio di tipo "mentalistico", orientando la ricerca verso la costruzione di modelli del funzionamento mentale. La difesa dell'innatismo è legata al linguista americano Noam Chomsky, per il quale l'apprendimento del linguaggio è basato su una "grammatica universale", ossia su strutture mentali innate specifiche dell'essere umano. Per Chomsky, solo l'esistenza di strutture linguistiche innate spiega le proprietà del linguaggio umano e i processi di apprendimento linguistico da parte del bambino. Chomsky paragona lo sviluppo del linguaggio a quello degli organi del corpo umano: come questi si sviluppano in conformità a un piano codificato nel DNA delle cellule, così il linguaggio – inteso nelle sue strutture universali reperibili in qualsiasi lingua umana – evolve regolato da istruzioni genetiche. L'empirismo viene ripreso dalla *philosophy of mind*: studiosi come Quine, Putnam, Goodman rifiutano ogni apriorismo concettuale e affermano che non esiste un'unica verità intorno alle cose, così come non esiste un unico modo di conoscere le cose. Sul rapporto fra i processi fisico-chimici del cervello e attività della mente come i pensieri e le emozioni (il problema cartesiano del dualismo delle sostanze) si sono soffermati il filosofo Popper e il biologo premio Nobel Eccles ponendosi domande del tipo: si può dire che pensieri ed emozioni dipendono dal cervello? Quando decidiamo di compiere un'azione a chi va attribuita l'iniziativa: alla nostra mente, all'io della nostra mente, alle cellule della nostra corteccia cerebrale?

va, non per se stessi. Il Sommo Bene nell'aldilà era il prolungamento dei fini che si posero in questo mondo. Nel concetto di Dio e nell'etica, essi riscoprirono la propria convinzione, come nella natura il proprio intelletto.

Se l'esistenza di Dio e dell'anima non è conoscenza, ma speranza, la volontà di una pace eterna fra i popoli non può essere fondata sulla loro ipostasi. Kant ha assunto da Rousseau non solo la *volonté générale*, la volontà diretta al bene totale, ma molto di più e non da ultimo la concezione praticistica della filosofia, per cui la filosofia deve in qualche modo contribuire alla direzione della vita. Al collettivo però, alla nazione, che per i seguaci di Rousseau nella rivoluzione francese e non solo in essa divennero idoli, egli non ha reso alcun omaggio che li elevasse di per sé a fini. Fine è piuttosto la libertà del singolo, e non la libertà intelligibile, come un fraintendimento dogmatico vorrebbe dare ad intendere: infatti la libertà intelligibile al di là dello spazio e del tempo non può essere conosciuta né realizzata. Nel pensiero però che anch'essa non può essere negata e gli uomini hanno un interesse infinito che essa sia, deve essere lasciato lo spazio più ampio alla libertà empirica di ognuno. Stato e società, per quanto ogni singolo possa essere da essi determinato, per quanto il lavoro, i rapporti, le istituzioni plasmino i caratteri degli individui, sono solo in vista degli individui, non all'inverso. La libertà empirica è condizione dell'azione che si chiama morale. Kant è il grande teorico dell'illuminismo, anche nel senso che la sua dottrina è strettamente individualistica. Oggi, non meno che ai suoi tempi, quando gli si lanciò contro la censura, egli appartiene all'avanguardia. Come intellettuale egli è contro il conformismo. La preoccupazione e l'apprezzamento degli interessi individuali piuttosto di quelli del gruppo è la misura del progresso della storia del mondo: superare la nazione, il collettivo, nello sviluppo dell'individuo, senza ricadere nella barbarie, è il

compito del futuro. Il fanatismo collettivistico è barbarie manipolata. Il formalismo di Kant è talmente contenutistico, che da esso discende il rispetto per ognuno, l'egual diritto per tutti, la repubblica e lo Stato giusto per l'umanità... La sua dottrina del diritto denuncia espressamente lo slogan farisaico: "meglio che un uomo solo perisca piuttosto che un popolo intero vada in rovina": "infatti", dice Kant, "se la giustizia sprofonda, la vita dell'uomo sulla terra non ha più valore alcuno". Né Locke né Hume né alcun francese hanno unificato il concetto della morale con l'interesse politico e con il lavoro per un giusto orientamento nell'interiorità e nell'esteriorità, hanno operato per l'unica causa della buona intenzione, come ha fatto Kant. Nessuno era più lontano di Kant, il filosofo dell'autonomia, dal fanatismo delle masse guidate dalla manipolazione. All'illuminismo appartiene la convinzione che misura il progresso dell'umanità in base allo sviluppo delle forze spirituali del singolo e ne fa un obbligo per tutti... Se le idee teoretiche e pratiche avanzate da Kant non sopravviveranno nelle forme sociali che nei decenni futuri si svilupperanno nel mondo, se non si opporranno a quel che ci minaccia, il regresso sarà inarrestabile. L'individualismo di Kant contiene ancora in sé la verità del socialismo. Mentre l'Est, nel suo sforzo di affermarsi contro l'Europa, ha per così dire espulso dal socialismo l'eredità di Kant, in essa l'Occidente possiede l'idea di una giustizia sociale nella sua forma più sublime. Libertà e giustizia sono per Kant così poco da separarsi, che egli, come il suo grande predecessore, Rousseau, mette in questione la proprietà fondiaria... È vero che il socialismo che non significhi realizzazione dell'individuo, come i suoi fondatori sapevano, diventa barbarie totalitaria. D'altra parte l'individualismo che non può passare alla giustizia totale, corre anch'esso il pericolo di regredire al totalitarismo. L'unità di libertà e giustizia appartiene al nucleo della filosofia kantiana. Lo sforzo

generale che l'illuminismo nel suo senso venga totalmente ripreso e divenga seriamente principio attivo di educazione, potrebbe a buon diritto dirsi superamento del passato. Sarebbe speranza che esso non si ripeta.»

[Max Horkheimer, *Kants Philosophie und die Aufklärung*, in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, herausgegeben von A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1967, pp. 211-214]

V
PRESENZA DI KANT NELLA DISCUSSIONE ETICA CONTEMPORANEA

[Queste pagine di Höffe mostrano la presenza della *Critica della ragione pratica* nel dibattito contemporaneo sull'etica; il motivo dell'etica kantiana più sviluppato, pur in una nuova prospettiva, è certo quello dell'universalizzabilità della massima come criterio di moralità. Interessante è anche l'annotazione critica di Höffe circa il modo parziale e frammentario in cui l'etica di Kant è così recepita, cui è correlativa l'esigenza di una rilettura di essa nella integralità dei suoi motivi. Questa rilettura non solo rende possibile, come dice Höffe, rispondere a molte critiche accumulatesi contro il pensiero morale kantiano, ma anche, crediamo, è la premessa per cogliere la sua attualità nei confronti di quella che molti sentono come «crisi morale» del nostro tempo e il possibile contributo che può dare all'esigenza che si sta facendo strada di una «rifondazione dell'etica», dopo le critiche ad essa rivolte dal sociologismo e dal nichilismo contemporaneo.]

«Il mutamento del pensare filosofico, di cui siamo debitori a Kant, riguarda non soltanto il mondo del conoscere, ma anche quello dell'agire. La posizione particolare, che nel conoscere spetta alla scienza, tocca, nell'agire, alla morale o eticità; così come nell'ambito del teoretico la scienza rivendica validità universale ed oggettiva, analogamente si comporta l'eticità nell'ambito del pratico. La

producono. Esso è un fenomeno storico, anche se la filosofia teoretica non riflette su di ciò. Secondo la filosofia pratica il mondo è prodotto dal volere morale. Essa consiste nel mirare ad una costituzione del mondo che garantisca ad ogni essere razionale tanta libertà quanta è compatibile con la libertà degli altri, il massimo di libertà. Non viene prescritta alcuna azione, ma solo indicato il criterio formale, non viene eretta alcuna gerarchia di valori cosiddetti eterni, ma solo viene determinata come filo conduttore l'idea della società giusta. Con ciò si compie quel distacco dalle verità eterne di ragione che è iniziato con la logica trascendentale. La formula del comando, il "Tu devi", che è così gradita alla pedagogia autoritaria a tutti i livelli, se si guarda bene, si presenta con molto minor violenza. Dietro di essa non sta alcuna potenza alcun compenso o castigo, e se il termine coscienza, che ad essa è così strettamente legato, è espresso non solo dai pedagogisti, ma anche dai poeti, con una forza tale che non lascia più spazio per alcuna domanda, in Kant l'imperativo rimane un fatto che appartiene all'uomo, un moto dell'animo senza il sigillo della derivazione da un essere superiore. Kant non ha negato l'esistenza di Dio, ma non ha neppure cercato in Dio la garanzia del comando. Dio non postula nulla, è invece un postulato. Chi lo prega, lo può fare, se lo vuole, ma con ciò non deve credere di essere migliore di un altro. Se dovessi dire perché Kant si è attenuto alla fede in Dio, non saprei trovare un rimando più appropriato di un passo di Victor Hugo. Lo cito a memoria. Passa per la strada una vecchia: ha allevato i suoi figli e ha ricevuto solo ingratitudine, ha lavorato e vive in miseria, ha amato ed è rimasta sola. Qualcuno la vede passare e dice: "Ça doit avoir un lendemain", ciò deve avere un domani. Voltaire e Kant hanno postulato un Dio, perché non potevano pensare che l'ingiustizia che domina la storia fosse ultimati-

essere ascoltate e forse sono in procinto di sprofondare per lungo tempo sotto l'orizzonte.

Noi con tutte le nostre forze cerchiamo di fare che ciò non accada, e possiamo dire che Kant con la sua opera ha fatto un passo nella filosofia, che ha un significato per la storia del mondo. Forse dal tempo di Platone non è mai avvenuto nulla, che restando nell'atmosfera forte del pensiero e operando a partire da essa, dovrebbe avere risultati così ampi, non nell'ambito del dominio della natura e nella tecnica, ma nell'interiorità dell'uomo, per quel che riguarda il suo modo di pensare, la sua autocoscienza, le sue idee, i suoi impulsi e la sua buona volontà.

A nessun filosofo dopo Kant possiamo affidarci come a lui. Nella sua semplice grandezza domina calma e misura. Egli fondamentalmente non è altro che umano, ma una vetta di ciò che ogni uomo come essere razionale può essere. Non è un esperimento, che faccia forse sorgere qualcosa di brillante, ma che è pagato con un'esistenza frammentaria e stravolta. Non è neanche un profeta grandioso e misterioso. Piuttosto è piena apertura. Si mostra senza veli. Non si serve di alcun elemento capace di fascino, di falsa profondità, di un effetto imponente. Ogni sua frase può essere presa seriamente.

Egli è un rappresentante dell'umanità dell'illuminismo. Non solo grande mente, ma autentico uomo. Il suo *ethos* è l'*ethos* della quotidianità e di ogni momento. Non dobbiamo ammirarlo come estraneo. Con lui possiamo vivere. Vorremmo seguirlo.»

[Karl Jaspers, *Immanuel Kant. Zu seinem 150. Todestag,* in *Immanuel Kant zu ehren* cit., pp. 369-370, 374-375]

«Per la filosofia teoretica il mondo percepibile, come lo vedono gli uomini, è sempre un fenomeno che essi stessi

il divieto di lasciare la situazione umana, deve rendere libero lo spazio per la verità e la realtà. In essa Kant ha presagito, tramite la ragione, l'origine del soprasensibile, ma anche con la disciplina della ragione ha affermato il soprasensibile nella sua purezza in maniera inflessibile, senza alcun sostegno in una falsa fisicità. Questo per lui vale per la morale come per la religione.

"Forse" egli scrive "non c'è passo più sublime nel Libro della Legge ebraico del comandamento: non devi farti alcun idolo o immagine". Kant ha esplorato la ragione intera dell'uomo, riconosciuto la sua potenza e i suoi limiti. Appartiene all'essenza della ragione il ritrovare in se stessa l'istanza suprema e i suoi limiti. La ragione si afferma come fede razionale, che attraverso il comportamento etico è certa del fondamento soprasensibile; la ragione è aperta a tutto ciò che può legittimamente esperire. L'unica vera e propria opposizione a Kant è nell'atteggiamento di chi non solo vede i limiti della ragione, ma vorrebbe negare i diritti che essa avanza, e quindi la ragione stessa, a favore di un'autorità da accogliersi solo obbedientemente e a favore di una presenzialità fisica del soprasensibile. Kant ha sempre di fronte ai suoi occhi questi nemici, che chiama con i nomi di esaltazione, fanatismo, dogmatismo.» [...]

«E oggi? Non si potrà mai fare un programma per il filosofare futuro. Si deve sempre di nuovo procedere originariamente appropriandosi della tradizione più alta. Nessuno può predire quel che si realizzerà come modo di pensiero filosofico. Lo si deve comprendere di volta in volta. Oggi, attraverso il mutamento radicale di tutti i rapporti esistenziali umani nell'epoca della tecnica, ogni tradizione è posta di fronte al problema della sua conservazione, quando essa non sprofondi semplicemente nel passato. Kant è ancora tra le grandi figure che vogliono

mini liberi, di una società di tutti gli uomini. Infatti egli ha mostrato che ogni uomo è libero, non perché è nato libero, ma perché è nato con un peso, il peso della responsabilità per la libertà della sua decisione.»

[Karl R. Popper, *Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung. Eine Gedächtnisrede zu seinem hundertfünfzigsten Todestag*, in *Immanuel Kant zu ehren*, herausgegeben von Joachim Kopper und Rudolf Malter, Frankfurt a. M. 1974, p. 346]

«Kant può dirsi colui che porta a termine l'illuminismo, ma anche colui che lo supera. Lo porta a termine, in quanto ha usato delle possibilità dell'intelletto e della ragione sino all'estremo; lo supera in quanto vede i limiti non solo dell'intelletto, ma anche della ragione. Nei confronti dei motivi dell'illuminismo Kant significa apertura.

Kant fu per i suoi contemporanei il distruttore di ogni cosa, perché dissolse la metafisica tradizionale nelle sue figure dogmatiche, e concepì l'esperienza del mondo come il solo campo accessibile alla nostra conoscenza. Ma Kant stesso inalzò il nostro pensiero al di sopra dell'esperienza, alle idee, che determinano la libertà del nostro agire. Egli ci ancorò razionalmente al soprasensibile, a partire dal quale noi realizziamo quel che allora solamente può diventare nel mondo anche oggetto d'esperienza. La decisione del nostro agire abbisogna della conoscenza d'esperienza, si fonda però sull'imperativo etico. Richiamarsi per esso all'esperienza, volerlo rigettare sulla base dell'esperienza, significherebbe privarsi del dono della libertà. Non conosciamo il soprasensibile, ma ci convinciamo di esso con il senso del nostro agire.

Kant ha chiamato la sua filosofia critica. Egli prese in considerazione l'utilità del negativo. La disciplina della ragione con la distruzione dei sogni e dell'illusione e con

IV

L'INTERPRETAZIONE DELL'ETICA DI KANT NEL GIUDIZIO DI TRE FILOSOFI DEL NOSTRO TEMPO

[Abbiamo qui raccolto i giudizi sull'etica di Kant di tre grandi filosofi del nostro tempo, Karl R. Popper, Karl Jaspers, e Max Horkheimer, che bene illustrano il significato che essa può avere ancora ai nostri giorni. Popper considera Kant, come Socrate, un rappresentante dell'idea di società aperta, presentando l'etica kantiana come etica della libertà e della responsabilità; Jaspers mostra la profondità esistenziale dell'etica kantiana e pone il problema del suo significato nell'età della tecnica; Horkheimer la connette ad una problematica politico-sociale, enucleandone la rilevanza attuale sotto questo rispetto.]

«Ho cercato di schizzare in pochi tratti la filosofia kantiana del mondo e dell'uomo con le sue due idee fondamentali, la cosmologia newtoniana e l'etica della libertà, quelle due idee a cui Kant stesso accenna nelle sue belle parole, quasi sempre falsamente comprese, sul cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi.

Se poi guardiamo nel passato, per raggiungere una visione ancora più comprensiva del posto di Kant nella storia della filosofia, lo possiamo paragonare a Socrate. Entrambi vennero accusati di avere offeso la religione di Stato e di avere corrotto la gioventù. Entrambi si dichiararono innocenti, entrambi difesero la libertà di pensiero. La libertà per loro significa più che assenza di costrizione: la libertà era per loro l'unica forma di vita degna di essere vissuta. L'apologia e la morte di Socrate hanno fatto diventare l'idea dell'uomo libero realtà vivente. Socrate era libero perché il suo spirito non poteva essere asservito; era libero perché sapeva che nulla gli poteva nuocere. A questa idea socratica dell'uomo libero, che è patrimonio del nostro Occidente, Kant ha dato un significato nuovo nel campo della scienza e in quello dell'etica. E ancora ad essa ha aggiunto l'idea di una società di uo-